# DE
# RELATIONE, QUAE EST INTER PRINCIPIA AGENDI MORALIA ET RELIGIOSA

DISSERTATIO INAUGURALIS

QUA

AMPLISSIMO PHILOSOPHORUM ORDINE

UNIVERSITATIS FRIDERICIANAE HALENSIS CUM VITEBERGENSI CONSOCIATAE ANNUENTE

ORATIONEM
DE RATIONE, QUA CATEGORIAE VARIIS TEMPORIBUS ADHIBITAE SINT IN UNIVERSA RERUM NATURA ANIMO EFFINGENDA

QUA SCHOLAS

PRO EIUS ORDINIS AMPLISSIMI VENIA

HABENDAS AUSPICABITUR

D. VII. MENS. IULII MDCCCLXXI HORA XI

IN AUDITORIO MAXIMO

A SE HABENDAM INDICAT AD EAMQUE AUDIENDAM EA QUA PAR EST OBSERVANTIA INVITAT

**PAULUS ASMUS**

PHIL. DR.

HALIS

TYPIS ORPHANOTROPHEI.

# PRAEFATIO.

Hac quae insequitur dissertatione demonstrare conamur, relationem, quae religiositati cum moralitate intercedit, non eam esse, qualis a plerisque iudicatur, sc. ut alterutra ab altera aliena sit nihilque valeat ad notionem eius constituendam, sed ipsa notione utramque coniunctam esse cum altera, ita ut neutra segregata et sola per se possit existere. Quod ut evincamus, prima hac particula notionem religiositatis plene explicavimus, moralitatis vero non ipsius, sed eius tantum, in qua illa consistit, libertatis notionem eum in modum adumbravimus, ut qua via et ratione ea cogitanda sit, et ipsa explicatione et adversariorum sententiis refutatis satis appareat. Relinquitur, ut eius ipsius moralitatis, quae e libertate illa enascatur, cum religiositate vinculum declaremus. Atque hoc quidem hac quae praesto est dissertatione continuata brevi tempore nos confecturos esse speramus.

## De relatione, quae est inter principia agendi moralia et religiosa.

Conditiones animi, de quibus hoc loco agitur, ambae ad ipsam animi essentiam pertinent, quin etiam eam constituunt. Neque tamen videntur una esse posse, quum utraque, quo magis semetipsam conformatam et excultam praebeat, eo plenius alteram excludere videatur. Moralitas enim posita est in condicione libere agendi, religiositate eo ducimus, ut divinae actioni toto animo nos dedamus. Itaque ut ex rei ipsius notione sequi videtur, moralitatem in eo, qui, sua ipsius actione penitus sublata, divinae efficientiae se dedit, esse non posse, ita saepe etiam inveniuntur, qui aut summa in ipsorum actione dignitate posita religiositatem aspernentur aut prae solius dei efficientia facultatem nostram moraliter agendi parvi aestiment. Quam quaestionem quo facilius expediamus, priusquam rem, de qua agitur, aggrediamur, exponendum erit, quomodo et

ipsa moralitas et ea, in qua illa consistit, libertas animo comprehendendae sint. Iam igitur interrogamus, quomodo fieri possit, ut ipsi libere nos in ipsos vertamus — vel potius, in omnibus cogitationibus et actionibus utrum superiore quadam necessitate coacti et adstricti simus an libertas ea, quae omnem necessitatem eludat, nobis vindicanda sit. Atque hae quidem quaestiones non idem valere videntur, quoniam altera de ipsa libertate, altera de actione quidem in nos ipsos conversa, non autem omnino de liberis actionibus agit. Attamen in principio idem valent. Si enim actionem in nos ipsos conversam negamus, etiam in aliis rebus liberam actionem fieri non posse contendimus. Si in nos ipsos non verteremur, nihil aliud essemus ac naturales res, neque magis, ut proprie dicamus, auctores actionum nostrarum appellari possemus quam lapis fenestram frangens ipse auctor eius fracturae dici posset. Eodem modo, quo non lapis, sed is, qui lapidem coniecit, vere auctor dicitur, ipsi, nulla in nos ipsos relatione interposita, nihil sumus, nisi medium quoddam, per quod alius auctor agit.

Omnes de moralitate sententiae, nisi libertate iam concessa, existere non possunt, concessamque libertatem hac in dissertatione iam poneremus, nisi nonnulli religiositatem libertatis existentia laedi contenderent. Negationem libertatis probatam videmus doctrinis et philosophorum, qui hominum libertate leges naturae rationisque tolli docent, et theologorum, qui liberum arbitrium tollunt, ne solius dei actioni impedimen-

tum existat. Remotis his omnibus, qui et moralitatem et religiositatem nihil aestimantes libertatem negant, primum inter philosophos de Spinoza paucis loquamur. — Spinoza libero hominum arbitrio locum omnino non dat; libertatem ut quae rationis expers et in sola imaginatione posita sit, illudit; singuli homines ei nihil sunt nisi inanes unius substantiae modi, nihil habent, quod per se comprehendi possit; sola in substantia existunt propriamque naturam nisi fallaci imaginatione datam non habent.

Omnes rationes, quas infra contra eos exponemus, qui ad religiositatem servandam libertatem negant, iam Spinozam in iis doctrinae partibus attinent, in quibus de erroribus agit, qui, solo deo auctore, comprehendi non possunt. Verum enim vero eo, quod singulorum libertatem parvi pendit, repugnantia ei existit ea quae intima doctrinae eius principia labefactet. Quam hoc loco breviter adumbremus. Singuli modi, quamvis eadem sint natura qua substantia, tamen omni cum ea rationi communi carent. Iam quaerimus, quomodo efficiatur, ut singuli homines, qui nihil sunt nisi modi inanes in substantiae superficie orientes, infinitam substantiam mente concipiant, ut homines, quorum cogitationes cum vana undarum motione comparentur, neque unquam veram ad ipsam infinitatem relationem habeant, eo adduci possint, ut, quod Spinoza postulat, omnia sub specie aeternitatis spectent? Quum autem modus sua natura et libertate carens de se ipso non magis quam ulla res

naturalis cognoscere possit, ipsa haec consideratio, qua libertatis prorsus expertem sese et inanem esse modum affirmat, actio libertatis habenda est.

Ac primum quidem apud eos, qui non summae mundi unitatis conservandae causa sed quod religiositate adducti unicam dei actionem diminui nolunt, libertatem negant, hanc negationem fere omnino contraria negatione i. e. actione dei negata, provocatam videmus. Iam religiositas, qua homo se totum divinae actioni dedit, ita valet, ut moralitas et ea, quae in libertate hominum consistunt, plane negligantur. Quamvis autem animus noster hac quiescente pietate offendatur, tamen eam refutare non debemus, si moralitatem non nisi religiositate neglecta valentem constituere possumus. Omnium enim hominum animis penitus insunt duo momenta: alterum, quo totos se divinae actioni dedunt neque eam minuere conantur, alterum, quo libere ex ipsis viribus agere omnemque vim externam in eo, quod agunt, abiicere cupiunt. Horum autem momentorum si ea esset relatio, ut alterum cresceret, altero minuto, nobis nihil esset reliquum, nisi ut aequabilitatem quandam, qua neutrum altero superius sit, constitueremus; quae autem utrique esset veritas, clarum non foret. Attamen iam initio hanc dei fiduciam habere debemus, ut essentiam ipsam animi non ita partitus sit neque tam iniquam relationem collocaverit inter religiositatem et moralitatem. Iam si hoc loco ante rem ipsam explicatam de ista relatione pauca ad-

umbrare conamur, primum omnium dicendum erit, istis momentis relationem non existere secundum quantitatem quasi invicem se coërceant essentiamque hominis inter se partiantur. Porro si, quidquid fit, in eo consisteret, ut a deo originem duceret, tota inter verum et falsum repugnantia tolleretur; omnia essent bona secundum naturam, neque tamen, quum notio mali removeatur, secundum moralitatem. Quin etiam si contenderemus, peccata nihil esse nisi speciem quandam fallacem, tamen dei efficientiam omnia amplectentem non constitueremus, quoniam ipsa haec species, quamvis non in ipsis rebus sed modo in cogitatione nostra existat, non deo auctore orta esset. — At sibi ipsi ista religiositas, quae moralitatem contemnit, eodem modo repugnat, quo moralitas, religiositate carens, sibi non constat. Quum enim religiositas in pia hominis deditione consistat, haec ipsa deditio moralis actio appellanda est. Ipsa enim sui negatio, qua ista comprehenditur, hominis opera efficitur. Quin etiam hanc negationem suique deditionem summae esse moralitatis, facile intelligi potest. Eodem enim modo, quo quies iners non hominis religiosi sed bestiarum est, actio hominis, quae a religione prorsus abest, etiam moralitate caret. Cui actioni non modo recta causa, quae bona non appellanda est nisi in amore dei posita, sed etiam finis appetendus deesset. Qua enim ex re homines, notione dei non adhibita, quid vere sit bonum, cognoscant? Ipsa boni notio eos fugeret et in singulis modo rebus versantes, quem ultimum finem assequi deberent, plane nescirent.

Itaque religiositas et moralitas invicem se continent, quum nullum factum ex altera sola comprehendi possit. Quamvis notione eas non confundi sed distineri oporteat, revera tamen semper sunt coniunctae, quum neque moralitas existat nisi pia neque religiositas nisi moralis.

Itaque iam hoc loco ex sola notione momentorum illorum contendere possumus hoc: Longe abest, ut libertate hominum actio divina minuatur, quum summa hominis libertas in eo consistat, ut se divinae actioni dedat summaque pietas in hac libera hominis actione posita sit.

Subtilius quidem sed ab iisdem principiis profecti ii libertatem negant, qui determinismi, qui dicitur, doctrinam sequuntur. Quae doctrina, permultis hominibus probata, speciem saepe etiam moralitatis servandae prae se fert, quin etiam ipsam hominis libertatem perfectiore quodam modo demonstrare studet. Non eandem esse relationem dei cum hominibus ac cum rebus naturalibus. Leges enim quae corpora in se non cohaerentia necessario complectantur, iam in animantibus humilissimis non valere. Eos autem, qui libertatem negantes, unam liberam actionem ordinem naturalem miraculi instar necessario diruere contendant, parum observavisse, eundem in modum, ut exemplum afferatur, animantia prae plantis miracula esse neque tamen earum neque ordinem naturalem diruere neque singularem uniuscuiusque naturam corrumpere. Eandem rationem intercedere inter naturam humanam et animantia.

Itaque gradatim crescere libertatem, animantia nulli necessitati nisi ei subiecta esse, quae in sui generis notione posita sit. Homini autem summam libertatem attributam esse, qui, quoniam animo praeditus sit, sibi ipsi suum sit genus ac suas in se ipse habeat leges. Itaque nullam hominis actionem subiectam esse naturali necessitati sed ipsum hominem verum esse suorum facinorum auctorem.

Quae omnia ei doctrinae concedenda sunt.

Iam vero pergit in hunc modum: Quae quum ita sint, concedendum oportere, homines actiones perficere non aliena sed sua necessitate, neque tamen ea sententia, ut etiam aliud quoddam perficere potuissent, ac perfecerant, sed ita ut usque in intimas cogitationes omnia iis sint determinata, determinata autem ex ipsorum natura, ergo ex libertate. Cui argumento magnum inesse errorem contendimus. Libertas enim, quam illi appellant, non vera libertas est. Illud enim non refert, utrum nostra natura an legibus naturalibus vel divina necessitate nos cogi censeamus. Si homo liber appellatur, ipsius natura tantum abest ut summa lex ei habenda sit, ut vere liberatus dici non possit nisi ab ipsa illa suae ipsius naturae necessitate liber cogitetur et absolutus. Voluntas enim ea, quae naturae sese opponere non potest, sed ea ducitur, non voluntas sed ipsa est natura; voluntate autem amissa, homo nihil aliud est ac res naturalis. Quo fit, ut causam actionum iam non in se sed in superiore quodam auctore habeat. Quum

enim ipsius natura non ab ipso sed ab alio quodam posita sit, non ipsum hominem pro vero auctore habemus earum actionum, quae ex ista natura proficiscuntur, sed eum, qui naturam posuit, verum auctorem esse statuimus. Duplex quidem, quae probetur, cogitatio isti doctrinae inest. Primum enim suam tribuit dignitatem humanae naturae, quippe quae non eadem necessitate cogatur, cui omnia alia subiecta sint. Quod quum nos ipsi affirmemus, exponemus in particula secunda, ubi de legibus humanis uberius explicabimus. Deinde etiam concedendum est, liberum arbitrium, quod illi negant, non summam esse hominum libertatem. Ea enim conditio animi, qua homo necessitate quadam morali agit, maiore dignitate est quam ea qua de perficiendis actionibus meditatur. Error autem illorum in eo consistit, quod moralem necessitatem in physicam convertunt. Ad assequendam summam moralitatem indoles naturalis ad firmos mores, ad secundam quandam naturam moralem ab ipso homine positam excoli debet. Priusquam autem voluntas hanc indissolubilem veramque unitatem cum natura iniit, qualibet necessitate adhibita eam deleri necesse est.

De tota hac doctrina illud dici potest, quod supra contra philosophicam libertatis negationem protulimus; non refert, utrum necessitas, qua cogimur, in natura nostra an in alienis legibus naturalibus posita sit. Si enim illi demonstrare student, nos a nostra natura liberos esse non posse, quum

in omnibus actionibus et cogitationibus eandem hanc naturam exuere non possimus, iam supra vidimus, ipsam hanc cogitationem nostram a natura libertatem, de qua cogitetur, ostendere.

Iam intima inter moralitatem et religiositatem relatione ex ipsis illis momentis demonstrata, restat, ut etiam exemplis ex historia petitis explicemus, quomodo religiositatem a moralitate solutam ipsam deleri necesse fuerit. Quod tum accidit, quum morales actiones prae religiosis non partim sed omnino tollebantur.

Sententiis eorum pertractatis, qui actionem humanam prae divina efficientia tollunt, iam ad eos transeamus, qui ipsam essentiam prae divina nihil esse volunt. Quae doctrina ab illa, de qua modo exposuimus, nulla ipsorum principiorum differentia intercedente, eo distinguitur, quod religiositatem subtilius a moralitate segregat ipsamque segregatam constituit. Iam non modo efficientia sed ipsa notio essentiaque hominum divinam essentiam minuere videtur. Culpa, qua deus offenditur, iam non consistit in eo, quod homo agit, sed in notione hominis posita est; offenditur divina essentia, quod et quatenus homo existit. Unde sequitur, hominibus de essentia sua inani et impia cogitantibus de fine suo desperandum esse, summoque maerore eos affici. — Iam quispiam mirari possit, quod auctorem huius doctrinae philosophicum Spinozam non ducamus. Nam quum nunc de relatione, quae est inter deum et homines, non secundum efficientiam sed essentiam explicemus,

Spinozae definitio modorum, qui prae substantia inanes sint et essentia careant, potius hoc dissertationis loco proferenda videtur, quam quo supra de ea dictum est. Ac primum quidem, si error in hac re insit, haud magni momenti videbitur, quum, iisdem servatis principiis, differentia doctrinarum magni aestimanda non est. Causa autem qua commoti de Spinoza iam in alterius doctrinae explicatione egimus, non in ipsis principiis sed in eorum explicatione posita est. Eadem de causa Fichtium quoque, quamvis in ultima philosophandi ratione singulorum hominum essentiam inanem et prae divina delendam posuerit, hoc loco non allegamus. Verum citandi sunt philosophici huius doctrinae auctores Eleatae et in antiquae philosophiae exitu Neoplatonici. Sed horum quoque doctrinas non nisi breviter adumbrantes proferemus. Eleatae quidem, quae ex principiis ad doctrinam ethicam constituendam consequuntur, omnino non explicaverunt. Neoplatonici autem, ipsa ratione contempta, ecstaticum, qui dicitur, philosophandi modum adeo superiorem conscientiae exhibent, ut praestare nobis videatur, singulis placitis eorum omissis, ipsum principium eamque, quae ex eo consequitur, religiositatem a moralitate alienam spectare.

Atque in hac quidem sententia duae doctrinae distinguuntur, quae secundum diversam dei mundique conformationem inter se differunt. Secundum alteram ipsa mundi omniumque rerum substantia bona est et divina, singula autem, quatenus

a necessitate complexuque generis liberari et per se esse volunt, impia et inania sunt. Quae inanitas in homine, qui conscientia per se esse conatur, summa existit. Itaque nullus homini finis propositus est, nisi ut intereat. Quatenus per se est, impie essentiam divinam minuit; quatenus autem pie et moraliter agit, secundum totam cogitationem et voluntatem interire conatur in deo, ut porro nihil aliud existat nisi unus deus. Finis igitur appetendus non omnino sublatus est; restat omnibus finis in deo intereundi communis. Maeror igitur ille, quo homo conscientia impia afficitur, ei non est desperatio, quoniam suo interitu unius dei gloriam se aucturum esse sperat. Qui finis secundum alteram doctrinam sublatus est. Deus nihil esse nihilque fore creditur; quare nulla veritas existit nisi haec: nihil existere omnemque inter verum falsumque differentiam sublatam esse. Quae doctrina levis animi homines eo ducit, ut pietatem moralitatemque in ludibrium vertant, homines graviores ad desperationem redigit. Priusquam autem hanc doctrinam accuratius spectemus, ad illam exemplis illustrandam nos convertamus. Inveniuntur, qui eam sequantur, omnibus locis, ubi et mystica contemplatione philosophantur et omnis vis divina in natura rerum sita esse putatur. Huc, ut exempla afferam, profundus ille Scotus Erigena pertinet et Eckhardus atque ei, qui prae ecclesiae doctrina totam veritatem in pietate ponebant.

Longe quidem abest, ut his viris omnia, quae ex iis principiis sequuntur, vitio demus, tamquam ipsi illis annuissent;

etenim religio christiana, quam illi summopere colebant, aut impedivit, quominus illa principia ratione explicarentur aut colorem quendam christianum iis induxit. Quare horum principiorum ut meram conformationem et ab omnibus, quae iis repugnant, elementis liberam cognoscamus, ad eos nos convertamus, qui isti doctrinae sequendae totam vitam dabant, ad Indorum doctrinam religiosam vel philosophicam.

Summus eorum deus, Brahma, vis universalis naturae est immanens omniumque rerum substantia. Omnes res singulae nihil aliud sunt nisi alienatio quaedam dei a se ipso, quae non in veritate sed modo in imaginatione existit. Itaque omnium et essentia et historia unum finem habet, non in ipsis sed in deo positum, qui eo efficitur ut alienatio ista tollatur vel ipsorum essentia in deo intereat. Nihil aliud homini appetendum est nisi negatio sui; quam negationem assecutus, conscientia sui deleta, ipse fit Brahma.

Iam supra adumbravimus, religiositatem hac in doctrina, quae ipsam singulorum existentiam prae divina essentia negat, integriorem existere quam in illa quae actionem modo humanam tollere conatur. Cuius doctrinae auctores quamvis liberam voluntatem reiicerent, quin summa dignitas religione christiana in unoquoque hominum posita esset, non dubitabant, quare eo progredi non poterant, ut ipsum hominem delendum iudicarent. Nec non Lutherus initio libertatem voluntatis negavit, attamen dignitatem hominis minuere in mente ei non erat; quin etiam

hominibus eam dignitatem, qua doctrinae adversariae eos privavissent, se redditurum esse contendit. In eo quidem Lutherus sibi non constitit, quod et singulos homines divina gratia dei liberos fore summamque moralitatem adepturos esse contenderet, et libertate negata eos omni moralitate privaret. Itaque illa Indorum doctrina magis sibi constitit, quum non modo actionem sed etiam existentiam hominis sua dignitate privaret. Quum autem religiositatem a moralitate liberam constituerent ultimasque ex ista libertatis negatione coniecturas facerent, pietas eorum sibi ipsi parum constabat, quin etiam impietas facta est. Quae ipsius pietatis mutatio hac in doctrina nondum patet. Servaverunt enim speciem quandam moralitatis. Quae quamvis in sola negatione posita esset, et quum ipsa existentiae humanae inanitas probaretur, tantum in errore consisteret, tamen homo ex eo, quod finis non omnino negatus erat, vim religiositatis servandae cepit. Revera de officiis etiam ista doctrina agit, non quidem universalibus sed ita ut ad alios ordines alia officia pertineant. Aliis enim quaestus comparandus, aliis gloria appetenda est; primus quidem ordo ista officia inania esse summumque officium in negatione vitae positum esse cognitum habet. Existit igitur veritas quaedam etiam hominibus assequenda, veritas negationis, omnisque dignitas, qua ipsa existentia privatur, in hac negatione existentiae ponitur. Cui doctrinae error atque etiam contradictio inest. Si singuli homines secundum existentiam et efficientiam non inanes sed mali haberentur, negatio ipsorum

bona appellari posset, quamvis etiam hac condicione, quomodo ex hominibus pravis bona negationis voluntas oreretur, intelligi non posset. Si autem homines secundum essentiam una habentur cum divina substantia, eique non nisi inanitate, quatenus singuli sunt, repugnant, eidem inanitati hanc ipsam negationem subiectam esse necesse est. Si singulorum hominum voluntas etiam quatenus negatione sui se contra se ipsam vertat, divinae veritatis particeps est, ipse homo secundum existentiam vi divina non caret. Unde efficitur, Brahmam non iam solam esse omnium rerum substantiam, sed et menti voluntatique hominum inesse, hominesque divina dignitate frui. Quae sententia plane repugnat istius doctrinae principiis. Ea enim probata, homines non iam desperatione de sua inanitate sed laetitia de dignitate afficerentur. Apparet igitur, et summi ordinis officium, ipsam negationem, nullius veritatis sed eiusdem vanitatis esse, cui omnes aliae actiones subiectae sint. Qua sententia accepta, omnis moralitas plane deleta omnisque actionum finis sublatus est. Hae autem alterius doctrinae, quam supra adumbravimus, sunt sententiae. Iam relatio nec affirmativa nec negativa existit homini cum deo; deus hominibus nec conscientia nec voluntate se exhibet; deus iis plane nihil est. Homines durae necessitati et quae ipsa divinae veritatis expers est, subiecti nullam existere veritatem sciunt nisi hanc: nihil esse nihilque fore. Quae principia levi indignoque modo adhibentur et explicantur ab iis, quibus e notione materiae nomen est, digna severaque ratione ab iis, qui Buddhi-

stae appellantur. Horum animos desperatio tenet de perfecta vitae a deo alienatione. Non iam finis iis restat intereundi in deo; non sperant, negatione sui gloriam dei, quippe qui nihil sit, se aucturos esse. Revera huic vitae condicioni summa tristitia eorum respondet, qui omni spe destituti sunt. Illi contra summa animi levitate contendunt, nullam existere inter homines et res naturales veram differentiam; cogitationis voluntatisque libertatem non nisi in errore positam esse, quum et cogitata hominum simili ratione ex materia mota oriantur, qua omnes rerum naturalium mutationes producantur. Neque vero hac doctrina tristes vel de vita desperantes se praebent sed ea condicione, ex qua homo res naturalis dicitur, contenti sunt.

Iam pertractatis principiis earum doctrinarum, quae et actionem humanam prae divina efficientia tollunt et ipsam essentiam singulorum prae dei essentia negant, intelleximus, humana actione et essentia plane negata, divinam etiam tolli, quum deus nihil esse habeatur necessitasque divina, dei ipsius existentia sublata, in rationem fortuitam, quae non in universalitate quadam sed in ipsis rebus singulis posita est, abeat. Quae sententia ex iis principiis sequitur, quae omnem, moralitate sublata, veritatem in religiositate ponunt. Primam autem huius doctrinae causam inde oriri, quod relatio inter hominum deique et essentiam et efficientiam non secundum qualitatem sed quantitatem habeatur, facile intelligemus, si contrarium

errorem, doctrinam moralitatis a pietate alienae tractabimus. Nostro tempore exstiterunt, qui hanc de qua agitur relationem hunc in modum animo sibi conforment. Illi coniunctionem divinae et humanae efficientiae intimam, quae iam in notione hominis ab ecclesia nostra constituta est, in ludibrium vertere conantur. Doctrinam de homine nondum peccatis depravato his fere verbis explicaverunt. Inter omnes constat, eam relationem, quae primo homini cum deo fuisse traditur, viribus humanis appeti et servari non posse, quoniam nulla creatura per se sanctitate frui possit. Ea autem condicio primi hominis, qua natura humana summa cum gloria in intima cum deo communitate fuit, non in ipsa natura posita sed ei tamquam donum addita erat. Itaque ea iustitia et sanctitas, quae primi hominis propter communitatem cum deo erat, non ad ipsam eius essentiam attinebat. Vos autem, qui illam dignitatem naturalem esse humanamque essentiam constituere censeatis, magno errore estis impliciti. Iustitia illa et sanctitas, quoniam non in ipsa hominis essentia posita erat, peribat tum quum homo peccabat; vos autem hominem peccantem summam praeclarissimamque essentiae suae partem amisisse dicitis. Sed nullo modo cogitari potest, ex animi conformatione partem quandam eiici posse et perire, quum animi essentia simplex sit neque ex partibus diversis composita, eiusque facultates notione quidem separatae, revera semper una sint neque unquam se dividi vel partim deleri patiantur. — Quibus explicatis adversarii illi de efficientia dei in homines peccantes hunc

in modum pergunt. Nos deum facultates hominis debilitatas excitasse, auxisse, clariores fecisse contendimus; vos autem facultates recentes eum creasse dicitis. Qua doctrina ipsam conscientiam tolli necesse est, quoniam fieri non potest, quin is, cui novae animi partes creatae sunt, se eundem mansisse sciat; immo, animo mutato, homo nulla re idem mansit, nisi quatenus eadem corporis membra, quae antea ei erant, servavit. —

Omnia haec adversariorum illorum dicta a falsis istis principiis, quae supra adumbravimus, proficiscuntur. Substantiam humanam mutationis omnino expertem habendam esse, ne conscientia tollatur; ne eos quidem progressus, quibus cultura animi augeatur, ad ipsam substantiam attinere, ne homo ipse idemque esse desinat. Itaque omnia ea excludenda esse ex substantia, quae iacturae vel mutationi obnoxia cogitari possint; inprimis intimam cum deo relationem, quae etiamsi sanctificatione sit recuperata, non ad substantiam pertinere dici possit, sed in accidentium numero habeatur. Concedunt quidem illi, humanam naturam esse debilitatam. Iam quaerentes, utrum haec debilitatio ipsi substantiae vel eius accidentibus vindicanda sit, principia, ex quibus illae sententiae consequuntur, cognoscemus. Satis enim ex iis, quae supra illi dixerunt, elucet, substantiam ne debilitari quidem posse, quum debilitatio non nisi cum mutatione quadam coniuncta cogitetur. Qua ex re si iam intelligimus, ea quae per acci-

dens homini insint, nullam relationem cum immutabili eius substantia habere, multo clarius hoc apparebit, si consideramus, quomodo ea condicione singulae hominis actiones cogitandae sint. Quas actiones modos potissimum appellemus, quoniam revera earum cum singulorum hominum substantiis relatio eadem est, quae intercedit inter modos et eam, quae una est substantia secundum Spinozae doctrinam. Iam quaerimus, cuinam libertati actionum ista substantia in homine locum det, quae ad eum gradum immutabilitatis provehatur, ut ipsa conscientia una eademque cum ea sit, quae, nullius mutationis particeps iis etiam actionibus, quibus in se ipse homo se vertit, intacta nullam nisi vim naturalem praebere possit. Unde sequitur, errare eos, qui notionem, hominis in substantia immutabili ponent. Satis constat, substantiam adeo absconditam omnemque mutationem effugientem, morali in ipsum hominem efficientia esse non posse. Adversarii illi si notionem hominis non sub imagine quiescentis substantiae finxissent et animadvertissent, humilium etiam animalium notionem pluris aestimandam esse, quin etiam in ipsa mutatione progressuque constare, totam et de humana natura et de relatione, quae ei cum divina natura intercedit, sententiam mutassent. Illa modo corpora, quae nulla cohaerendi natura sunt, in immutabilitate consistunt, velut huius aquae eadem non manet natura, si compluribus guttis adiectis quantitatem mutamus — ea quidem de causa quod huic aquae ex multis partibus compositae vera natura omnino non debet vindicari. Planta autem, cuius calyx in

florem mutatur, suam non perdit naturam, immo etiam hac mutatione eam servat et excolit. Quanto magis de animo hominis dicendum erit, cum non quiescentem, sed in ipsa essentia sese mutantem et excolentem existere?

Quibus explicatis, iam quid nos de natura hominis, quatenus relationem inter moralitatem et religiositatem attinet, statuamus, paucis declarabimus. Homo, a deo creatus, bonus appellandus est, quum ideae, quae in ipso deo posita est, omnino respondeat, bonus quidem e ratione naturae, non moralitatis, quum non iam se ipse bonum reddiderit. Ipsius igitur efficientia eum secundum moralitatem bonum fieri necesse est. Cuius actionis quae causa ponenda sit, quaeritur. Ideam summi boni tamquam unum finem appetendum comprehendit, sed finis modo, non causa movens haec idea existit. Causa igitur, quae ex naturae condicione ad assequendam moralitatem eum duxit, non ipsa in sola moralitate posita esse sed naturalem quandam efficientiam praebere debet. Itaque eam causam impulsum quendam naturalem esse oportet, qui ad naturam non servandam sed mutandam moralitatemque assequendam sese convertat, i. e. amorem dei, in intima hominis cum deo relatione positum.

Quare sequitur, istum amorem, quippe qui naturam humanam movere possit, naturae ipsi inesse, non autem substantiae addi quasi eius notione non contineatur. Iste autem amor si revera ad moralitatem assequendam, ad condicionem natu-

ralem in superiorem mutandam conducere potest, non tantum naturali efficientia in homine agere debet, sed differentia quadam vel contrarietate, quam ipse in se positam habet, hominem, ut libere agat, constituat oportet.

Itaque alterum etiam impulsum existere necesse est, qui hominem moveat. Porro hunc alterum impulsum non omnino ab illo diversum esse opportet, quia, omni inter eos communitate sublata, futurum esset, ut homines aut modo hunc modo illum sequerentur, aut ut libere agerent, tertio impulsu egerent, qui eos coniungeret. Alter igitur impulsus in illo comprehensus sit oportet, sed facultatem exhibeat eam, qua ex sua ipse condicione existens alteri adversus ponatur. Qua re efficitur, ut homo ab altero ad alterum se vertens, sibi ipsi, communitate inter eos data, constans sit veraque libertate fruatur. Alter autem impulsus consistit in amore sui, cuius notio quidem in notione amoris dei comprehendenda est, non vero facultatem excludendi huius amoris negat.

Quibus dictis elucet, quod supra adumbravimus, religiositatem moralitatemque omnino coniunctas esse. Finis moralibus actionibus appetendus in eo consistit, ut summum bonum ad effectum adducatur; impulsus actionum est dei amor, qui si ab homine libere affirmatur, condicionem naturalem in moralem convertit. Religiositatem igitur et moralitatem vicissim in alteram transire videmus. Quod enim homo suis viribus

assecutus suum reddidit, condicionem possessionis quiescentis non accipit, sed, progressu culturaque semper crescente, ipsum fit ad maiora assequenda impulsus, qui in nulla re nisi in amore dei consistit. Ex quo apparet, etiam id, quod nostris viribus acquisivimus, revera tanquam dei donum se praebere. Quare in omnibus actionibus libertate homo utitur, quae dei efficientiae non opposita, immo in ea posita est. Iam eum, cui haec quaestionis nostrae solutio non satisfecerit et qui duas sententias inter se contrarias secumque repugnantes a nobis affirmari dicat, ad ea revocamus, quae supra de essentia hominis explicavimus. Neque enim in relatione ad se ipsum consistit notio hominis, quoniam ea relatio veritatem non habet nisi quatenus posita est in relatione cum deo. Se ipsum eo servat homo, ut totum se deo dedat; qua deditione negata si se servare conaretur, ipsa notio eius periret. Iam igitur in notione hominis, non solum in actionibus, ea nobis quaestio, de qua agimus quamque solvere toto animo adducimur, inest. Solvi autem non potest, nisi sententia illa, qua notionem humanam in relatione sui consistere affirmatur, penitus sublata. Itaque homines religiosi eo adduci poterant, ut omnes actiones nostras tamquam dei efficientia productas spectarent; error eorum in eo constitit, quod ex ea conscientia libertatem humanam esse negandam concludebant. Si omne factum tamquam a deo profectum constituimus, nulla parte neglecta de toto facto recte iudicavimus; neque vero totam iudicandi rationem adhibuimus. Illi autem adversarii, quos de es-

sentia hominis iudicanda rationem quantitatis adhibere vidimus, actiones in partes dividunt, quarum altera hominis, altera dei sit, sive ipsam materiam sive formam actionis partientes.

Dicunt illi, voluntatem ipsam ad actionem conversam ex homine, reliquam actionem ex deo oriri. Sed ipsam voluntatem in amore dei, in divina efficientia consistere iam supra vidimus. Itaque nostra de relatione inter religiositatem et moralitatem sententia approbata, illi convincuntur.

Ponunt enim notionem hominis in substantia quiescente, qua sui quidem, non vero dei relatio servatur. Tollitur ex notione hominis iste impulsus, quo homo se dedere cupit, ut se servare possit. Oportuit autem impulsum ex substantia, (quam isti esse volunt), removeri, quum accepto illo impulsu mutationem quandam oriri necesse esset, qua mutatione substantiam deleri iis constaret. Nos autem contendimus, hanc substantiam, quae divinam fugiat, ipsam divinam essentiam imminuere et rebus, ad quas divina efficientia non attineat, constitutis, finitam eam reddere. Itaque adversarii illi relationem inter humanam divinamque essentiam simili ratione comprehendunt, qua ista, quam supra explicavimus, Indorum doctrina eam amplectitur. Differentia in eo solum consistit, quod illorum doctrinae ista deest religiositas, qua Indi incitatos sese praebuerunt. —

Postquam explicavimus, quid contra adversariorum doctrinas de moralitatis religiositatisque relatione contendamus, restat, ut, qua via et ratione comprehendi illa debeat, ostendamus. Quod illi quidem negant, ipsam substantiam per vitam hominis sese mutantem cogitari posse, id nos, quippe quibus notio et substantia idem non sint, affirmamus. Certe igitur substantia hominis, qui per totam vitam semper idem est, perpetuo mutatur, sed suis viribus mutatur, non alienis. Quae mutatio inde oritur, quod et duplex ille amor ei inest et relatio, quae utrique amori cum altero est, inverti potest. Mutatio, quam substantia hominis non peccantis inire debuit, eo constitit, ut quod a natura ei inerat, libertate affirmaretur et ut mores stabiles ex indole naturali fierent. Quin etiam hac re non tamquam superficies sed intima substantia mutaretur. Repugnantia quae rationi nostrae inde oritur, quod homo, licet substantia mutetur, idem esse asseveratur, plane tollitur, si neque nos ipsos in essentia quadam nec conscientiam in materia positam putamus.

Quamvis substantia mutetur, notio humana semper eadem erit. Quin etiam in ipsa mutatione consistit haec notio, non illa quidem in omni mutatione, sed in ea, qua in nos ipsos nos convertentes fini a deo proposito appropinquamus. Notione autem hunc in modum constituta, etiam libertati suus locus datur. Atque etiam si libertate abutamur, naturam quidem mutamus, cum recta inter nos et deum relatio deleatur, non

vero notionem nostri tollimus. Tum demum ipsa notio tolleretur, si communitas inter duos illos impulsus constituta plane evanesceret. Quod fieri non potest, nisi, amore dei omnino eiecto, relationis cum deo ne minimum quidem vestigium nec in conscientia nec in voluntate superesset.

Quo facto certe, ipsa notione sublata, homo se ipsum perdidisset neque pluris quam res naturalis esset. Quare non est, quod illi mirentur, si bonam quandam ex animo eiectam esse facultatem et in locum eius malam irrepsisse dicimus. Relatione enim quae inter duos illos d. q. a. impulsus intercedit, perversa, ex relatione in malam partem versa mala oritur agendi voluntas. Causa autem, qua commotos adversarios illos peccata solum ex defectu quodam orta putare mox explicabimus, iam hoc loco elucet; consistit enim in eo, quod malum revera existens cum ea materia confundunt, quam ex semetipsa malam esse Manichaei iudicabant. Quam vero iam antea tractavimus quaestionem, qui fieri possit, ut deus in perversam hominis naturam libertate eius non imminuta se convertat, ea hoc loco facile solvitur. Adversariis illis, qui notionem humanam in quiescente quadam substantia ponunt, efficientia divina ei aliena esse videatur oportet.

Qui si deum cum homine una agere contendunt, actionem quasi divisam habent. Quam divisionem, ipsa hominis substantia perversa, tolli deumque non, nisi libertate hominis

laesa, ad finem eum perducere posse satis constat. Nos autem, quibus substantia quidem sed non notio hominis peccantis laeditur, efficientiam quandam homini vel perversissimo, libertate eius servata, adhiberi ostendimus. Nam cum notio humana non immutabili ratione in ea, quae existit, mala realitate posita sit, efficientia divina non necessario ab homine aliena est, et cum substantia secundum eius notionem mutetur, actione divina ea facultas offertur, qua ad malam suam naturam corrigendam in se ipse se vertit. De consequentiis autem, quae ex ista adversariorum doctrina, quae ad moralitatem hominis servandam dei efficientiam omnem ex notione eius excludit, efficiantur, et de qualitate eius moralitatis, quae religiositate careat, quamvis iam hoc loco eluceat, accuratius in particula huius dissertationis altera explicabimus. Ea doctrina d. q. s. a. probata, hac condicione usuri essemus, ut de moralitate et religiositate alteram, altera neglecta, eligeremus; notione autem earum explicata exemplisque ex historia exhibitis, utramque altera carentem mutari et deleri vidimus. Utramque quum per se non sufficiat, cum altera omnino coniungi oportere apparet. —

Quibus omnibus hoc eluceet, actionem hominis in se ipsum se vertentis prae superiore quadam necessitate negari non debere. Homo enim, nisi divinae efficientiae se dedit, vere non agit ac divina actio se in hominem non vertit, nisi ille libertate agendi utitur. Duae quidem existunt omnis actionis

conditiones, quarum altera potius moralis, altera religiosa habetur; id enim inde apparet, quod illa momenta notione non confundenda sed distinguenda esse supra ostendimus, — non vero actionis altera pars moralitatis, altera religiositatis proprium esse statuendum est, quum utraque non nisi in altera existat.

---